

ARTYKUŁY

KAROL LENART
(Kraków)

APORIA INTERSUBIEKTYWNOŚCI A TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIA

Trzeba wpierw stracić świat poprzez dokonanie *epoche*,
by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji
na powrót odzyskać.

E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*

Noli foras ire in te ipsum redi in interiore homine habitat veritas.
św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*

WSTĘP

Pojęcie intersubiektywności odnosi się do tego, co wspólne i co może być poznane przez wiele podmiotów. Elementem tak intuicyjnie rozumianej sfery intersubiektywności jest także drugi człowiek (alter ego, Inny). Potoczne doświadczenie wskazuje na niezbywalny charakter alter ego w świecie danym nam poznawczo: drugi człowiek wchodzi z nami w relację, jest przedmiotem naszych radości, lęków, staje się elementem wspólnoty, do której należymy, tworzy z nami kulturę, idee. Ujmując zagadnienie intersubiektywności przy pomocy bardziej wyspecjalizowanej refleksji filozoficznej, można zauważyć, że druga osoba jest podstawową strukturą intersubiektywną poprzedzającą wszelki inny intersubiektywny byt po niej następujący. Dzieje się tak z uwagi na fakt, że to, co intersubiektywne, jest określane jako byt obecny-dla-każdego. Innymi słowy, obiektywność przedmiotów znajdujących się w świecie jest definiowana w relacji do podmiotowości

oraz przez relacje zachodzące między samymi podmiotami. Z tego wynika, że byty obiektywne są wobec podmiotowości czymś przez nią zapośredniczonym. W artykule staram się przeanalizować dokładny sens tego zapośredniczenia, który fenomenologia ujęła w ramy procesu konstytucji sensu przedmiotowego. W szczególności interesować mnie będzie stosunek filozofującego podmiotu (Ja transcendentalnego) do alter ego.

Problematyka alter ego została opracowana fenomenologicznie między innymi przez Edmunda Husserla w projekcie tzw. fenomenologii transcendentalnej. W niniejszym artykule skupiam się na opublikowanych za jego życia tekstach. W głównej mierze są to *Medytacje kartezjańskie* oraz *Idee czystej fenomenologii*. Wybór ten uzasadniony jest filozoficznie: w trakcie analizy problemu intersubiektywności interesuje mnie bowiem statyczna teoria konstytucji¹, która w pełni została rozwinięta i doprowadzona do swoich granic właśnie w *Medytacjach kartezjańskich*. Tekst jest próbą zbadania tego, jakie są możliwości i granice statycznego wyjaśnienia problemu intersubiektywności w ramach fenomenologii transcendentalnej.

Rozwój statycznej teorii intersubiektywności unaoczniał to, że jej sformułowanie w języku fenomenologii transcendentalnej jest kontrowersyjne z uwagi na *prima facie* nieprzezwykłą aporię, w którą wikła się teoria Husserla². Zdaniem Stanisława Judyckiego aporia ta ufundowana jest na dwóch sądach, które wydają się równie dobrze uzasadnione na gruncie fenomenologii transcendentalnej:

- (1) Inny jest bytem w świecie, który konstytuuję w takim samym sensie jak pozostałe byty w świecie.

¹ Przeciwnieństwem podejścia statycznego jest genetyczna teoria konstytucji, angażująca w swoją strukturę analizy z zakresu konstytucji czasu oraz teorii tzw. świata życia (*Lebenswelt*). Por. także przypis 35 niniejszego artykułu. Genetyczna teoria konstytucji należy do tzw. późnej filozofii Husserla, która nie jest przedmiotem badań tego artykułu.

² Na tego rodzaju napięcie obecne w późnej filozofii Husserla wskazywali m.in. Dan Zahavi, Peter Hutcheson, Stanisław Judycki. Por. D. Z a h a v i, *Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, „British Society for Phenomenology” 27/7, 1996, s. 228–245; D. Z a h a v i, *Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity*, „Tijdschrift voor Filosofie” 59/2, 1997, s. 304–321; P. Hutcheson, *Solipsistic and Intersubjective Phenomenology*, „Human Studies” 4/2, 1981, s. 165–178; S. J u d y c k i, *Intersubiektywność i czas*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1990, s. 275–287.

- (2) Inny jest podmiotem-dla-świata, który współkonstruuje ze mną pozostałe byty w świecie.

U podstaw aporii tkwi próba odparcia przez Husserla zarzutu solipsizmu poprzez przedstawienie sposobu, w jaki Inny może zostać ukonstruowany przez czystą świadomość (Ja transcendentalne)³. Dzięki temu opisowi chciał on wykazać, że czysta świadomość zawiera w sobie doświadczenie obcości, które nie daje się ontologicznie zredukować do stanów świadomości medytującego Ja. Problematiczne dla tego ujęcia intersubiektywności jest jednak to, że alter ego posiada sens tylko z uwagi na aktywność świadomości medytującego Ja. Innymi słowy, Inny nie otrzymuje wyjaśnienia jako odrębny podmiot transcendentalny (podmiot-dla-świata), lecz bliżej mu jest do dowolnego innego przedmiotu w świecie. Z tego powodu Husserl przedstawia bardziej radykalną teorię Innego, według której Inny konstruuje świat w analogiczny sposób względem medytującego Ja i będąc samodzielnym podmiotem, współkonstruuje wraz z medytującym Ja sens przedmiotowy świata. Zachodzi jednak wątpliwość, czy obie perspektywy badawcze są ze sobą uzgadnialne w obrębie jednego schematu pojęciowego.

Przedstawioną aporię w rozumowaniu Husserla można rozumieć jako zarzut niekonsekwencji systemowej: z jednej strony Innego opisuje się jako fenomen, który przytrafia się czystej świadomości i którego sens w pełni jest konstruowany przez aktywność medytującego Ja, z drugiej zaś strony Innego opisuje się jako podmiot sam w sobie, który współkonstruuje wraz z medytującym Ja wszelkie pozostałe struktury światowe i który wymyka się czystej świadomości. Utrzymuje się, że do istoty każdej aporii należy to, że nie jest ona rozwiązywalna na gruncie zadanego schematu pojęć⁴. Analogicznie, w teorii Husserla napotyka się dwie konieczności, które muszą zostać zaakceptowane z uwagi na zadany schemat pojęciowy, a których równoczesna akceptacja wydaje się implikować sprzeczność. Należy bowiem „[...] dokonać redukcji, a więc tym samym, przy przyjęciu tezy o absolutności własnego Ja, postawić się przed problemem konstytucji Drugich”⁵.

³ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, medytacja piąta.

⁴ Por. R. Piłat, *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 28–30.

⁵ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, s. 276.

A zarazem musimy: „[...] jednocześnie uwzględnić i wyjaśnić fakt, że ci Drudzy jawią się w zredukowanym świecie jako jego konstytutywni współautorzy, czyli jako podmioty dla świata, a nie tylko istniejące w nim tak jak inne rzeczy”⁶. Innymi słowy, nie mogę jako konstytuujący sens podmiot w pełni zredukować Innych i uznać ich za struktury czysto światowe, które sam konstytuuję, a zarazem utrzymywać, że są oni pełnoprawnymi podmiotami, których istnienia i zdolności konstytucyjnych nie mogę wziąć w nawias. Możliwym rozwiązaniem byłoby zerwanie z ideą redukcji fenomenologicznej bądź poprowadzenie jej w sposób bardziej radykalny. Na tyle radykalny, by Inny został całkowicie zawieszony w swojej aktywności konstytutywnej. Nie są to jednak rozwiązania zadowalające.

W artykule będę argumentował za tym, że przy odpowiednim rozumieniu procesu konstytucji oraz metody redukcji fenomenologicznej twierdzenia (1) i (2) nie są sobie przeciwstawne, lecz teza (2) stanowi naturalne uzupełnienie tezy (1). Co więcej, będę postulował, że zagadnienie intersubiektywności jest zrozumiałe w dziedzinie fenomenologii transcendentalnej Husserla tylko przy równoczesnej akceptacji obu przedstawionych tez.

Tekstualnym punktem odniesienia dla moich rozważań są *Medytacje kartezjańskie* oraz *Idee czystej fenomenologii*. Będę wykazywał, że już na podstawie analizy tych tekstów możliwe jest zbudowanie fenomenologicznej teorii intersubiektywności odpornej na wymienioną wyżej aporię oraz zarzut solipsyzmu stawiany idealizmowi Husserla. Artykuł nie ma na celu przedstawienia ostatecznego stanowiska niemieckiego filozofa w sprawie problemu intersubiektywności. Z tego też powodu pomijam nieprzetłumaczone na język polski manuskrypty i notatki Husserla wydane w *Husserlianach* będące obrazem jego późnej filozofii. Ponadto niniejszy tekst ma charakter systematyczny, lecz nie historyczny. W związku z powyższym pozwalam sobie na pominięcie części opracowań historycznych twórczości niemieckiego filozofa. Cel artykułu jest skromny: interesuje mnie takie przedstawienie podstawowych elementów teorii intersubiektywności wyłożonej w *Medytacjach kartezjańskich*, które umożliwia przewyżczenie przedstawionej aporii teorii intersubiektywności. Zamierzam zbadać, w jaki sposób pojęcia intersubiektywności i konstytucji Innego funkcjonują na określonym etapie rozwoju refleksji Husserla.

⁶ Tamże.

Tok analizy jest następujący: najpierw przedstawiam ideę redukcji fenomenologicznej, dzięki której czysta świadomość zostaje odkryta jako problem filozoficzny. Następnie pokazuję, w jaki sposób czysta świadomość może konstytuować sens przedmiotowy. Kolejnym krokiem jest analiza procesu, w którym czysta świadomość konstytuuje Innego, oraz tego, w jaki sposób sam Inny współkonstytuuje sens przedmiotowy. W ostatnim kroku pokazuję, w jaki sposób przeprowadzone analizy umożliwiają przewyciężenie aporii intersubiektywności przedstawionej we wstępie. W zakończeniu podsumowuję i wyciągam ostateczne wnioski z przeprowadzonych rozważań.

PODWÓJNA REDUKCJA

Punktem wyjścia fenomenologicznych analiz nad czystą świadomością i jej aktywnością konstytutywną jest redukcja fenomenologiczna – *epoche* – będąca próbą metodycznego zawieszenia sądu o charakterze tetycznym, tzn. stwierdzającym istnienie danego przedmiotu lub zbioru przedmiotów⁷. W ramach *epoche* przyjęty w naturalnym nastawieniu sąd egzystencjalny traktuje się jako nieobowiązujący. Czyni się to w celu odszukania tego, co obowiązuje w sposób bezwzględny, a co byłoby źródłem obowiązywania wszelkich innych sądów bądź bytów. W fenomenologii tę podstawową rolę odgrywa Ja transcendentalne (czysta świadomość)⁸, gdyż okazuje się ona elementem, który nie może zostać zredukowany.

Metoda redukcji fenomenologicznej posiada inspirację kartezjańską. Jej podobieństwo względem metody Kartezjusza polega na metodycznym krytycyzmie. Husserl nie chciał jednak definiować *epoche* jako formy wątpienia⁹. Kiedy mówił o dokonywaniu redukcji generalnej tezy naturalnego nastawienia¹⁰, nie chciał sugerować, że zaczyna wątpić w istnienie świata. Świat jest bowiem dany w naturalnym do-

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii I*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa, s. 322.

⁸ Uwaga terminologiczna: w artykule zamiennie posługuję się zwrotami: „Ja transcendentalne”, „medytujące Ja”, „medytujące ego” i „monada”. Na potrzeby wводу zakładam, że zwroty te są równoznaczne.

⁹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii I*, s. 94–99; R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974, s. 165–190.

¹⁰ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii I*, s. 92–94.

świadczeniu w sposób apodyktyczny¹¹ oraz narzucający się podmiotowi, w związku z czym nie możemy – ze względu na zasadę wszystkich zasad¹² – negować jego istnienia. Możemy jednak pytać o grunt dla tego istnienia, o jego sens. W tej mierze *epoche* jest motywem kartezjańskim, w jakiej jest ono wykorzystane jako argument na rzecz konstrukcji nauki fundamentalnej, która zapewniałaby formę apriorycznego uzasadnienia dla nauk zajmujących się faktycznością, dla których to nauk to, co aprioryczne, nigdy nie jest wprost tematyzowane. Kartezjanizm fenomenologii transcendentalnej Husserla sprowadza się do nastawienia poszukującego podstaw doświadczenia, nastawienia będącego krytyką doświadczenia w sensie Kantowskim, uzasadnioną przekonaniem, że doświadczenie nie potrafi samo z siebie generować prawomocnego poznania. Metoda redukcji fenomenologicznej nie jest jednak wątplieniem poszukującym niepowątpiewalnego fundamentu (np. *ego cogito, ego sum*), z którego można by „wydedukować” pozostałą część teorii¹³. Świat naturalnego nastawienia ulega zawieszeniu nie dlatego, że brak mu odpowiedniej apodyktycznej prezentacji (nie dlatego, że można wątpić w jego istnienie), lecz dlatego, że naukom wyjaśniającym ten świat brakuje ostatecznego uzasadnienia¹⁴. Fenomenologia transcendentalna próbuje przedstawić niedostępną w naturalnym nastawieniu formę uzasadnienia dla wszelkich struktur światowych poprzez teorię konstytucji. Nawołuje ona do tego, by najpierw stracić świat poprzez zastosowanie redukcji i odkryć jego bezsensowność, a następnie próbować go odzyskać jako świat posiadający ukonstytuowany już sens. Tym, co pozostaje w tej teorii elementem niere-

¹¹ Odróżnia się przy tym apodyktyczność adekwatną od apodyktyczności po prostu, abstrahującej od prawdziwości. W przypadku prezentacji świata mamy do czynienia z adekwatnością pierwszego typu. Por. S. J u d y c k i, *Intersubiektywność i czas*, s. 44.

¹² Zasadę, zgodnie z którą każdej sferze bytu musi odpowiadać swoiste tylko dla niej bezpośrednie doświadczenie ją prezentujące. Świat naturalnego nastawienia jest nam dany właśnie przy pomocy bezpośredniego doświadczenia w scharakteryzowanym sensie. Por. R. I n g a r d e n, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 293.

¹³ Por. E. L é v i n a s, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 47–55. Jako komentarz por. D. C a r r, *The „Fifth Meditation” and Husserl’s Cartesianism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 34/1, 1973, s. 14–35.

¹⁴ Husserl przyjmuje, że nauki szczegółowe należą do porządku naturalnego nastawienia. Por. E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii I*, s. 91–94.

dukowalnym, jest czysta świadomość. Zdaniem Husserla to w niej znajdują się wszelkie źródła problemów metafizycznych.

W celu wykonania kolejnego kroku ku problemowi konstytucji alter ego przedstawione wyżej pojęcie redukcji należy zastosować do struktur intersubiektywnych. W medytacji piątej Husserl podejmuje próbę stworzenia teorii intersubiektywności. Podkreśla on jednak, że intersubiektywność może zostać wyjaśniona adekwatnie tylko poprzez badanie jej manifestacji w indywidualnym podmiocie¹⁵. Z tego powodu konieczne jest przeprowadzenie swoistej redukcji fenomenologicznej względem tego, co obce, aby wykryć sferę tego, co pierwotnie własne – sferę mojowości, oraz zbadać, w jaki sposób w czystej świadomości może mi być dany inny podmiot¹⁶. Redukcja do tego, co własne, jest transformacją bytu uznanego za istniejący w naturalnym nastawieniu do tego, co dane jedynie czystej świadomości. Zabieg ten jest równoznaczny z przyjęciem na próbę stanowiska solipsystycznego, zgodnie z którym istnieje tylko moja świadomość i akty poznawcze na nią nakierowane. Jednak solipsyzm fenomenologii nie posiada charakteru metafizycznego, lecz czysto metodyczny: należy spróbować przedstawić sobie świat jako coś w pełni redukowalnego do mojej świadomości i jej aktów. Cel tej praktyki jest ściśle niesolipsystyczny: ma ona na celu ukazanie procesów poznawczych odpowiedzialnych za to, w jaki sposób konstytuowana jest najbardziej pierwotna struktura intersubiektywna, tj. alter ego. Analizując sposoby dania określonych bytów, dochodzimy do odkrycia sensu, jaki określony byt musi posiadać jako dany czystej świadomości. Ogólnie rzecz biorąc, celem jest wykrycie prawideł, którymi rządzi się relacja intencjonalna między podmiotem a przedmiotem, czyli reguł określających warunki dania określonego przedmiotu. Innymi słowy, domyślnym efektem przeprowadzenia podwójnej redukcji fenomenologicznej jest odkrycie i zrozumienie procesu konstytucji sensu przedmiotowego w jego szczególnym wymiarze: procesie konstytucji Innego podmiotu, alter ego.

KONSTYTUCJA SENSU

Jak należy rozumieć proces konstytucji sensu przedmiotowego odkryty dzięki przeprowadzeniu redukcji? Konstytucja z pewno-

¹⁵ D. Zahavi, *Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, s. 230.

¹⁶ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 152–162.

ścią nie jest tworzeniem¹⁷. Uważam, że jest tak z co najmniej dwóch powodów.

(1) Oceniając znaczenie procesu konstytucji w odniesieniu do problemu intersubiektywności, Husserl stwierdza, że nie można stwarzać Innego, gdyż jest On tym, co ma dla mnie istnieć¹⁸, a istnienie bytu nie może zostać stworzone przez Ja transcendentalne, gdyż to prowadziłoby do idealizmu subiektywnego, od którego Husserl się dystansował. Ponadto dowolny przedmiot może być dany podmiotowi tylko pod warunkiem, że istnieje w sposób uprzedni wobec świadomości, której się prezentuje. Dla przykładu identyfikacja książki, którą mam przed sobą, jako tej samej książki, którą wczoraj kupiłem, jest ugruntowana w fakcie, że jest to ta sama książka. Inaczej mówiąc, identyfikacja ta jest ugruntowana w tym, że książka zachowuje warunki swojej identyczności w sposób niezależny od treści aktów czystej świadomości.

(2) Jeżeli analiza czystej świadomości przeprowadzana jest na poziomie transcendentalnym, to niedopuszczalne jest przyjęcie, że poprzez konstytucję można wprost wytwarzać istniejący byt¹⁹. Istnienie świata obiektywnego należy bowiem do porządku faktów (który został zawieszony w procesie redukcji), nie zaś do porządku bytu transcendentalnego. Z kolei proces konstytucji sensu przedmiotowego oraz sam ten sens – intencjonalny korelat świadomości (noemat) – należą do porządku transcendentalnego, tj. niefaktualnego poziomu rzeczywistości. Z tego powodu analiza transcendentalna nie może być wprost przekładalna na język faktów, tego, jak jest w świecie.

W związku z powyższą interpretacją, chociaż niemożliwe jest w obrębie czystej świadomości stwarzanie tego, co istniejące, możliwe jest pytanie o sens tego, co istnieje, o jego genezę lub cel. Innymi słowy, można pytać o to, jaka jest relacja bytu napotykanego w świecie w codziennym doświadczeniu względem bytu transcendentalnego (czystej świadomości). Można by zatem powiedzieć, że konstytucja nie jest stwarzaniem, lecz raczej produkcją sensu, tak samo jak nie jest stwarzaniem samochodu wyprodukowanie go w fabryce²⁰. Nie jest

¹⁷ Na stwórczy wymiar procesu konstytucji zwracał uwagę m.in. Alfred Schütz. Por. A. Schütz, *The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl* [w:] *Collected Papers III*, Springer, Netherlands, s. 51–84.

¹⁸ Tamże, s. 236.

¹⁹ Por. D. Carr, *The „Fifth Meditation” and Husserl’s Cartesianism*, s. 4–5.

²⁰ Por. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, Den Haag 1964, s. 298.

bowiem tak, że ten sam model samochodu powstaje na nowo w każdym przypadku jego wyprodukowania. Musi on zawczasu w pewnej formie istnieć (np. jako projekt – byt intencjonalny), by móc go wyprodukować. Innymi słowy, muszą istnieć pewne warunki formalne określające samochód w sposób stały, niezależny od samego istnienia tego czy innego egzemplarza samochodu. Analogicznie Inny musi istnieć dla mnie, w sposób uprzedni wobec aktu jego konstytucji, jako przedmiotowy korelat intencjonalnego nakierowania się świadomości na byt. Operacja konstytucji na tak określonym przedmiocie intencjonalnym zakładałaby metodyczne zerwanie związku intencjonalnego świadomości z rzeczą, tj. wzięcie pod uwagę samego świadomościowego odpowiednika (noematu) przedmiotu intencjonalnego – w tym przypadku Innego – i analizę tego, jakie warunki po stronie czystej świadomości muszą zostać spełnione, by Inny był mi dany jako obcy świadomości byt. Można by jednak powątpiewać w to, jaka jest relewancja analizy konstytutywnej dla świata, jeżeli przedmiot konstytucji ufundowany jest na zerwaniu relacji intencjonalnej świadomości ze światem. Odpowiedzieć na tę wątpliwość można następująco: zerwanie związku intencjonalnego zakłada jedynie unieważnienie przyczynowej relacji przedmiotu do świadomości, nie zaś unieważnienie istnienia tego przedmiotu²¹. Możliwe jest zachowanie zależności egzystencjalnej przy negacji zależności przyczynowej²², ponieważ powodowanie przyczynowej różnicy w świecie nie jest koniecznym warunkiem istnienia.

Konstytucja jest operacją dokonywaną na sensach rzeczy, które uzyskane zostały w procesie redukcji do tego, co własne. Redukcja jednak nie unieważnia istnienia uprzednio istniejących przedmiotów. Przeciwnie, warunkiem możliwości przeprowadzenia redukcji fenomenologicznej, a w konsekwencji konstytucji sensu, jest niezależne istnienie przedmiotów w świecie (w tym Innego). Ostatecznie czysta świadomość jest dla fenomenologa interesująca nie sama przez się, lecz właśnie dzięki jej przedstawieniowemu charakterowi²³. W związku z tym

²¹ Uwaga ta wynika z wcześniejszych analiz dotyczących rozumienia *epoche* jako zabiegu brania w nawias sądu tetycznego, lecz nie wątplenia w istnienie przedmiotu tego sądu.

²² D. Zahavi, *Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism*, „Synthese” 160/3, 2008, s. 364.

²³ Tamże, s. 358. W tym sensie prekursorem badań konstytutywnych był Immanuel Kant, gdy w *Logice transcendentalnej* zaproponował opis doświadczenia z perspektywy kategoryjnej, tj. próbował podać warunki, pod jakimi można skonstruować

to, co przedstawiane w przedstawieniach, pośrednio warunkuje rzeczywistość całej analizy konstytutywnej.

Okazuje się zatem, że teoria konstytucji umożliwia pogodzenie ze sobą fenomenologicznego eksternalizmu, tj. twierdzenia o autonomii egzystencjalnej przedmiotów naturalnego nastawienia, z transcendentnym idealizmem zakładającym, że każdy przedmiot posiada swój sens z uwagi na konstytucyjną aktywność czystej świadomości²⁴. Można postulować „powrót ku rzeczom samym”, a zarazem utrzymywać, że sens przedmiotowy jest ukonstituowany na mocy aktywności Ja transcendentalnego. Należy bowiem odróżnić od siebie to, że świadomość istnieje w bezpośredniej relacji względem przedmiotów jednostkowych, od świadomego procesu rozumienia sensu tej relacji.

W procesie konstytucji nie próbuje się zmieniać świata, lecz przedstawić jego uzasadnienie: „świat obiektywny istnieje dla mnie nieustannie jako coś gotowego”²⁵. Nie chodzi zatem w redukcji świata o wątplenie w jego istnienie bądź o modyfikację sposobu jego istnienia, lecz o konstytutywne pytanie: co to znaczy, że istnieje on dla mnie? Oraz: co to znaczy, że istnieje on jako coś oczywistego? Istota transcendencji (tego, co obiektywnie w świecie istniejące) nie jest elementem istoty medytującego podmiotu, ale sens tej transcendencji może być uzyskany tylko dzięki analizie treści aktów własnej świadomości. Tylko medytujące Ja może być bytem odkrywającym sens świata. Zarazem sens ten nie jest wytworzony przez owo Ja. Oto fragment z *Medytacji kartezjańskich* wyrażający tę ideę:

Fenomenologia [...] ogranicza się do wydobywania sensu, który świat ten posiada dla nas wszystkich, jeszcze zanim zaczynamy w jakikolwiek sposób filozofować, ale który posiada oczywiście tylko z naszego poświadczenia, wydobywa ona sens, który może być filozoficznie odsłonięty, ale nigdy nie zmieniony²⁶.

Analiza konstytutywna sprawia, że świat ukonstituowany jest w czystej świadomości jako dany. Konstytucja jest procesem, w którym świadomość dokonuje swoistego zabiegu syntezy przedmiotów i dzięki tej syntezie przedmioty te doświadczane są przez poznający podmiot

przedmiotowo ważny sąd. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom I*, przeł. R. Ingarden, WN PWN, Warszawa 2012, s. 103–168. Przedstawione ujęcie konstytucji częściowo zaczerpnięte zostało z analiz S. Judyckiego. Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, s. 78.

²⁴ Por. D. Zahavi, *Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism*.

²⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 175.

²⁶ Tamże, s. 252.

jako coś danego (przedstawionego). W procesie tym medytujące Ja stara się zrozumieć, jakie są warunki brzegowe prezentacji danego fenomenu, tj. jak on musi się jawić, by był dla tego Ja zrozumiały. Autonomia podmiotu dotyczy zatem rozumienia poznania, lecz nie determinacji istnienia tego, co poznawane.

W świetle tak ujętego procesu konstytucji należy podjąć próbę oceny tego, w jaki sposób alter ego może zostać ukonstituowane w obrębie czystej świadomości oraz w jaki sposób należy rozumieć charakter alter ego po redukcji i po przeprowadzeniu konstytucji: Czy alter ego daje się zredukować? Czy Inny ukonstituowany jest jako byt-w-świecie, czy też jako podmiot dla świata? Co to znaczy, że medytujący podmiot konstytuuje Innego? Czy Inny w jakiś sposób poprzedza aktywność Ja transcendentalnego? Próba odpowiedzi na te pytania będzie próbą uporania się z aporią intersubiektywności. Niżej rozpatrzę dwa twierdzenia charakteryzujące wspomnianą aporię.

KONSTYTUCJA INNEGO. ANALIZA TWIERDZENIA (1)

Twierdzenie (1):

- (1) Inny jest bytem w świecie, który konstytuuje w takim samym sensie jak pozostałe byty w świecie.

Teza (1) zakłada podział na strukturę światową (faktualną) i strukturę nieświatową (transcendentalną). Podział ten jest ufundowany na redukcji fenomenologicznej, która metodycznie poprzedza redukcję późniejszą, redukcję do tego, co własne. Problematyczne dla redukcji fenomenologicznej, w której odkryta została czysta świadomość, jest to, że zdaje się prowadzić do solipsyzmu. Husserl próbował odeprzeć ten zarzut w *Medytacjach kartezjańskich* poprzez teorię konstytucji Innego, starając się pokazać, jak w obrębie tego, co własne, może wyłonić się pierwotna struktura intersubiektywna warunkująca wszelką późniejszą obiektywność. Próbował on unaocznić, w jaki sposób można konstytutywnie wyjaśnić istnienie alter ego. Wydaje się, że aby odeprzeć zarzut solipsyzmu i wyjść ku teorii intersubiektywności, potrzeba – na pozór paradoksalnie – pójść krok dalej w redukcji i przyjąć „na próbę” stanowisko solipsyzmu²⁷.

²⁷ Por. P. Hutcheson, *Solipsistic and Intersubjective Phenomenology*.

Redukcja do tego, co własne, jest radykalizacją redukcji fenomenologicznej, gdyż zakłada istnienie czystej świadomości i dalszą redukcję dokonywaną w jej obrębie. W redukcji do tego, co własne, świadomość odcina się od tego, co obce. Izolacja ta nie jest jednak zupełna, ponieważ świat w obrębie tak zredukowanej świadomości nadal jest jej dany²⁸. Zmiana polega jednak na tym, że pod jej wpływem medytujące ego koncentruje uwagę jedynie na wycinku tego świata: w sferze mojej bierze udział tylko ta część świata, która jest na mnie samego skierowana, która jest „wytworem” tylko moich aktów konstytucyjnych i apercepcyjnych (jest to tzw. czysta przyroda)²⁹. W tak zredukowanej sferze świata doświadczam siebie jako żywego organizmu (żywego ciała), tj. bytu, który rozpoznaję poprzez wgląd w samego siebie jako żywy, lecz w znaczeniu „dany jako żywy”, a nie „istniejący jako żywy byt”. Tylko moje ciało żyje w sposób pierwotny, gdyż tylko do życia mojego ciała mam bezpośredni dostęp (źródłową prezentację). Inne podmioty są mi dane tylko i wyłącznie jako bryły cielesne (element przyrody). Inni mogą być mi dani jako żywe ciała tylko i wyłącznie w analogii, poprzez apercepcyjne przeniesienie (wzucie) mojego stanu świadomości na realność Innego. Przeniesienie to jest formą konstytucji Innego jako alter ego, tj. bytu ukonstytuowanego jako byt analogiczny względem mojego Ja.

W następnym kroku Husserl dokonuje radykalizacji metody Kartezjańskiej i w tej radykalizacji – paradoksalnie – kartezjanizm zostaje przewyciężony. Dzieje się tak z uwagi na to, że zastanawiając się nad tym, co najbardziej własne w obrębie Ja transcendentalnego, odkrywa się tzw. immanentny transcendens, który przyjmuje co najmniej dwie formy: (1) formę Innego, który jest przez medytujące Ja ukonstytuowany jako byt radykalnie inny, niepoddający się pełnej, intencjonalnej kontroli, oraz (2) formę doświadczenia mnie samego jako Innego względem własnego doświadczenia (przypomnienia). Wspólnym mianownikiem Inności w obu przedstawionych sensach jest silne transcendowanie aktów świadomości³⁰. Oznacza ono niemożliwość bycia danym

²⁸ Husserl wprost stwierdza, co następuje: „Otóż wygaszenie tego, co obce, nie dotyka w niczym całego mojego psychicznego życia, życia tego oto *psychofizycznego* Ja, w tym również tego mojego życia, w którym doświadczam świata, nie narusza mojego rzeczywistego i możliwego doświadczenia tego, co obce”, E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 162.

²⁹ Tamże, s. 171.

³⁰ Transcendencja w silnym sensie oznacza byt nieredukowalny do jakichkolwiek stanów świadomości. Transcendencja w słabym sensie oznacza nieredukowalność je-

w pełni co do zasady, tj. w odniesieniu do wszelkich możliwych stanów świadomości. Innymi słowy, Inność nie poddaje się całkowitej kontroli przez akty jednostkowej świadomości, ponieważ Innego nie kontroluję, nie jestem „tam” i w Jego „teraz”, tj. w Jego czystej świadomości. Analogicznie, siebie samego nie kontroluję w pełni, ponieważ jest możliwe doświadczenie (np. w przypomnieniu), w którym siebie postrzegam jako tak radykalnie odmiennego od bytu, którym jestem aktualnie, że godzę się na niewspółmierność przypomnienia i stanu teraźniejszego. Analizując moją świadomość i jej akty, odkrywam radykalną Inność, która nie jest moim Ja, jeżeli warunkiem mojego jest możliwość kontroli przebiegu danego aktu świadomości. Nie dają się kontrolować dlatego, że istnieją one jako akty minione, dokonane, które mogą być jedynie przypominane, lecz nigdy przeżywane na nowo w teraźniejszości z tą samą intensywnością. Okazuje się, że w samej strukturze mojego Ja transcendentalnego, w nastawieniu czysto solipsystycznym, odkrywam strukturę, nad którą nie panuję i z którą nie mogę z całą pewnością i oczywistością się utożsamić.

Z powyższych obserwacji można wyciągnąć generalny wniosek: medytujące Ja ze względu na to, że konstytucja sensu jest rozciągnięta w czasie, nie osiąga pełni sensu danego fenomenu w obrębie własnej świadomości, nawet pełni sensu własnego Ja. Czasowość procesu konstytucji uzasadnia twierdzenie, że sens dowolnego fenomenu jest konstytuowany zarówno przez jednostkową świadomość, jak i przez świadomość Innego. Razem tworzą wspólnotę medytujących Ja (tzw. wspólnotę monad), która określa sens w sposób zbiorowy. Tym sposobem dochodzimy do zagadnienia współkonstytucji sensu.

INNY JAKO WSPÓLKONSTYTUUJĄCY SENS. ANALIZA TWIERDZENIA (2)

Drugie twierdzenie aporii intersubiektywności dotyczy zagadnienia intersubiektywnej konstytucji, tzn. konstytucji sensu świata przeprowadzanej przez Innego. Dla przypomnienia, twierdzenie (2) ma następującą postać:

- (2) Inny jest podmiotem-dla-świata, który współkonstytuuje ze mną pozostałe byty w świecie.

dynie do stanów aktualnych. Por. P. Hutcheson, *Solipsistic and Intersubjective Phenomenology*, s. 175.

Analizę procesu współkonstytucji rozpocznę od przypomnienia, że główną ideą poznania transcendentalnego jest poszukiwanie źródeł prawomocności dla tego, co istnieje. Poznanie transcendentalne nie implikuje negacji istnienia, tj. sfery bytu, którą ma ugruntować. Wręcz przeciwnie: istnienie bytu x przed redukcją jest warunkiem możliwości przeprowadzenia argumentacji transcendentalnej (a w tym samej redukcji fenomenologicznej) w odniesieniu do x -a. W związku z tym związaniem obu poziomów analizy można w dwojaki sposób spojrzeć na status Innego: to, co intersubiektywne, może zostać scharakteryzowane jako to, co światowe, i tak dzieje się zazwyczaj, gdy przez intersubiektywny byt rozumie się byt obiektywnie istniejący (np. Pałac Kultury), a zarazem może zostać zidentyfikowane z tym, co transcendentalne. Interpretując twierdzenie (2), należy brać pod uwagę tę dwuznaczność. Dzięki temu otrzymuje się bowiem dwuwymiarowy wymiar alter ego: a) światowy (obiektywny) oraz b) transcendentalny.

W związku z tą dualną naturą Innego transcendentalna fenomenologia, przyjmująca za punkt wyjścia medytujące Ja i metodę podwójnej redukcji, może znaleźć swoje rozwinięcie i konsekwencję nie tylko w pozytywnych rozważaniach nauk empirycznych, dotyczących Innego ujętego faktycznie (konsekwencja tezy (1)), lecz jej kontynuacją może być także transcendentalna teoria Innego, lub szerzej, transcendentalna teoria wspólnoty medytujących Ja (konsekwencja tezy (2)). Konstytucja sensu świata nie jest bowiem dziełem jednej monady, lecz ich wspólnoty. Odkrywając jedną monadę, otrzymuje się całą wspólnotę, gdyż z jedną monadą zawsze idzie w parze inna monada³¹. Zwodnicza w tym miejscu jest jednak metoda fenomenologiczna, przyjmująca jako punkt wyjścia treści pojedynczej czystej świadomości, do której jednostka ma uprzywilejowany (apodyktyczny) dostęp. Zwodniczość tej metody polega na tym, iż sugeruje ona, że pierwotna metafizycznie względem wspólnoty monad jest czysta świadomość oraz że jest ona residuum pewności. W rze-

³¹ Jest to odniesienie się do tzw. mechanizmu łączenia się w pary. Mechanizm ten jest podstawowym momentem konstytucji alter ego, w którym moje ja dokonuje przeniesienia (apercepcji) swoich stanów na bryłę cielesną Innego i na zasadzie podobieństwa przypisuje mu stany świadomości, w tym oczywiście realność Ja transcendentalnego. Inny ukonstituowany jest tutaj jako alter ego, gdzie „ego” odnosi się do mojego Ja, które „używa” swej źródłowej prezentacji w celu uzasadnienia apercepcji jako wiążącej. Cała ta operacja nie jest jednak rozumowaniem, lecz formą wczucia (doświadczenia). Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 185–188.

czywistości perspektywa medytującego Ja jest pierwotna jedynie epistemicznie, lecz nie metafizycznie. Przewrotność Husserla polega jednak na tym, że wspólnota monad również operuje na poziomie transcendentálním, tj. wspólnota monad może badać jedynie fenomeny świata i warunki sensowności poznania tych fenomenów, lecz nigdy sam świat jako taki.

Można by zatem utrzymywać, że w fenomenologii nie może być mowy o jakiegokolwiek formie pierwotności metafizycznej, gdyż fenomenologia opiera się jedynie na fenomenach rzeczy, lecz nigdy na samych tych rzeczach. Uważam jednak, że ową metafizyczną pierwotność można utrzymać przy zachowaniu podstawowych założeń fenomenologii. Niżej przedstawiam umiarkowane i radykalne rozumienie uprzedniości metafizycznej Innego.

W umiarkowanym ujęciu uprzedność metafizyczna dotyczy stosunku jednostkowej świadomości do wspólnoty monad, nie zaś relacji jednostkowej świadomości do struktury świata samego w sobie. Dla medytującego podmiotu transcendentálního wspólnota monad jest czymś obcym, i chociaż owa wspólnota wykonuje analogiczne procesy konstytucyjne względem medytującego Ja, to z perspektywy tego Ja aktywność wspólnoty pozostaje tajemnicą, czymś niepoddającym się źródłowej prezentacji, i w tym sensie staje się czymś metafizycznie pierwotnym. Aktywność transcendentálna wspólnoty jest czymś metafizycznie pierwotnym jedynie w tym zatem znaczeniu, że konstytucja sensu przeprowadzona przez wspólnotę monad poprzedza konstytucję sensu przeprowadzoną przez medytujące Ja. Żaden podmiot nie rozpoczyna konstytucji sensu przedmiotów w świecie od początku, lecz przychodząc na świat, zanurza się w sens już zawczasu ukonstytuowany. Pierwotność ta wynika zatem z czasowości procesu konstytucji i niemożności uchwycenia całości tego procesu w jednostkowej świadomości³². Jednak fakt ten rozpoznać można jedynie w procesie analizy zawartości treściowej własnych aktów czystej świadomości, przepro-

³² Jak już podkreślałem we wstępie, czasowy i dziejowy wymiar procesu konstytucji wykracza poza ramy statycznej teorii konstytucji przedstawionej w *Ideach czystej fenomenologii* oraz *Medytacjach kartezjańskich*, która jest przedmiotem moich badań. Z tego powodu zagadnienie to przedstawiam tylko w zarysie. Oczywistym faktem jest jednak to, że szczegółowa analiza genetycznej teorii konstytucji, w tym konstytucji czasu, jest nieodzownym krokiem na drodze do pełnego zrozumienia teorii intersubiektywności Husserla.

wadząc odpowiednio redukcje i konstytutywnie uświadamiając sobie współkonstituującą aktywność alter ego. W tym tkwi główna dwuznaczność metody Husserla i źródło – jak argumentuję – jedynie pozornej aporii. Utrzymuję, że ta dwuznaczność teorii Husserla świadczy raczej o wielowątkowym charakterze analizy niż o jej aporetycznym charakterze. Rozważmy tę dwuznaczność bardziej szczegółowo.

Konstytucja Innego przeprowadzona w Ja transcendentalnym, oparta na procesie tzw. łączenia się w pary³³, swoistej formy apercepcji będącej typem asocjacji, jest próbą opisu Innego jako struktury światowej, tj. wyżej wymienionej faktycznej intersubiektywności. Opis ten nie wyczerpuje jednak zakresu badań konstytucyjnych. Okazuje się, że konstytuując alter ego jako byt światowy z nielicznymi elementami danych mojej świadomości, które pozostały w niej po przeprowadzaniu dwu redukcji (*epoche* i do tego, co własne), konstytuuję go jako również konstytuujący sens, tj. jako byt transcendentalny³⁴. W związku z tym nie może on istnieć tylko i wyłącznie w świecie, lecz musi być także podmiotem-dla-świata. Poprzez ten zabieg można przejść od twierdzenia (1) do (2). Przy czym transcendentalność Innego stwierdzona w (2) nie czyni Innego *solus ipse* ani go nie ujednolica. Inny istnieje jako Ja transcendentalne ukonstituowane przez medytujące Ja na mocy (1), lecz zarazem sam ten Inny jest bytem autonomicznym i konstytuującym sens. Co więcej, współtworzy On wspólnotę monad, która przeprowadza globalną konstytucję, wyprzedzającą w umiarkowanie metafizycznym sensie konstytucję medytującego Ja. Jedynym sposobem, poprzez który medytujące Ja może sobie uświadomić taki stan rzeczy, jest zanurzenie się we własną podmiotowość przy użyciu metod Kartezjańskich. Na tym polega podstawowy sens uzupełniania się twierdzeń (1) oraz (2). Oznacza to, że w porządku poznawczym zawsze w pierwszej kolejności należy poznać sens inności Innego w procesie jego konstytucji przeprowadzonym przez medytujące Ja.

Wydaje się jednak, że fakt możliwości poznania sensu Innego wskazuje na Jego uprzedniość metafizyczną w jeszcze innym wymiarze niż wyżej zarysowany. W radykalnym ujęciu uprzedniość metafizyczna dotyczy także każdej pozostałej struktury światowej, która istnieje w sposób pierwotny wobec aktu konstytucji, tj. aktu odtwarzania i rozumienia sensu. Stwierdzenie uprzedniości metafizycznej nie

³³ Por. przypis 31.

³⁴ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 210.

jest jednoznaczne, ponieważ wszystko, co możemy powiedzieć o danym bycie, jest zapośredniczone przez naszą poznawczą relację do niego, tj. przez akt konstytucji właśnie. Oznacza to, że muszę konstytuować Innego, by go zrozumieć. Jednakże Innego mogę konstytuować tylko pod warunkiem, że w jakiś sposób on już dla mnie istnieje i egzystencjalnie poprzedza treści aktów mojej świadomości. Próba zrozumienia sensu jest próbą zrozumienia sensu czegoś, co istnieje, nie jest zaś konstytucją tego czegoś wraz z towarzyszącym mu sensem. Sens jest tym, co stanowi formalne warunki doświadczenia danego bytu, tj. określa on, jakie są warunki brzegowe jego poznania. Gdyby sens był współtworzony wraz z przedmiotem, któremu ma zostać on przypisany, cała aktywność podmiotu miałaby charakter solipsystyczny, a wszelkie twierdzenia fenomenologii posiadałyby charakter analityczny, ponieważ wszelka wiedza o świecie byłaby efektem odczytania sensu, który podmiot sam sobie wytwarza.

Jest to bardziej radykalne rozumienie uprzedniości metafizycznej bytu intersubiektywnego obecnej w fenomenologii transcendentalnej Husserla. Nie jestem w stanie w ramach tego artykułu rozstrzygnąć, które z tych rozumień uprzedniości adekwatniej objaśnia zasady omawianej teorii. Przyjmuję, że oba wyjaśnienia sobie nie przeczą: pierwszy wymiar uprzedniości metafizycznej jest uprzedniością jednego procesu konstytucji względem następnego, z kolei drugi wymiar konstytucji wyjaśnia egzystencjalną uprzedniość każdego bytu względem procesu konstytucji towarzyszącego mu sensu. Uważam, że dla uzasadnienia tezy, że (1) i (2) prowadzą do aporii, wystarczająca jest akceptacja pierwszego sensu uprzedniości metafizycznej Innego (Innych). Wydaje się jednak, że oba typy metafizycznej uprzedniości mają swoje zastosowanie względem analiz Husserla.

Reasumując: Inny ujęty jako fenomen poddany konstytutywnej analizie przestaje być fenomenem takim jak każdy inny fenomen dany mojej świadomości (np. fenomen pudełka). Jest on bowiem ukonstytuowany jako transcendens w silnym sensie, nie zaś w sensie słabym, w jakim ukonstytuowane są wszelkie pozostałe przedmioty w świecie. Inny, mimo faktu, że jest alter ego, tj. jedynie pewnym analogonem mojego ego, jest czymś radykalnie Innym, tj. bytem, co do którego w medytującym Ja istnieje nieskończona rezerwa niepewności, gdyż Inny nie jest mu dany przy pomocy źródłowej prezentacji. Ten brak nie jest jednak tym samym brakiem poznawczym, który dotyczy przed-

miotów innych niż podmioty (np. artefakty, przedmioty nieożywione), w przypadku których braki prezentacyjne „uzupełnia” się przy pomocy domniemania. Inność alter ego jest zasadnicza: żadna forma domniemania nie może unaocznic transcendentalności alter ego i jego aktywności poznawczej. Zjawisko to wynika właśnie z tego, że Inny jest nie tylko bytem-w-świecie (co jest wspólne dla wszystkich innych bytów), lecz ponadto bytem-dla-świata, tj. Ja transcendentalnym.

Tak ukonstituowane alter ego, będące pierwszą strukturą, która nie wchodzi w obręb mojego konkretnego istnienia, staje się podstawowym etapem konstytucji świata obiektywnego, gdyż to dzięki niemu możliwe jest konstytutywne ujawnienie się wszelkiego dalszego obszaru tego, co obce: obiektywnej przyrody i świata obiektywnego w ogóle, struktury, do której należy zarówno medytujące Ja, jak i inne podmioty.

PRZEWYCIEŻENIE APORII

Jakie są zatem możliwości przewyciężenia aporii intersubiektywności? W ramach przedstawionych analiz rozwiązanie wymaga wykonania dwóch kroków: w pierwszym kroku należy przeprowadzić reinterpretację procesu konstytucji, zgodnie z którą konstytucja: i) nie jest powoływaniem czegoś do istnienia; ii) jest aktywnością nie tylko medytującego Ja, lecz także podmiotu, który został ukonstituowany, tj. alter ego; iii) *implicite* zakłada umiarkowaną metafizyczną uprzedniość procesu konstytucyjnego dokonywanego przez alter ego i/lub radykalną metafizyczną uprzedniość świata wobec jakiegokolwiek postaci procesu konstytucji sensu fenomenów tego świata.

W drugim kroku należy przyjąć, że i) Inny może posiadać charakter zarówno światowy, jak i transcendentalny oraz że ii) fenomenologiczna teoria Innego musi zostać z konieczności uzupełniona o teorię konstytutywnej aktywności wspólnoty Ja, ponieważ Inny, posiadając charakter Ja transcendentalnego, współtworzy wspólnotę podmiotów transcendentalnych (wspólnotę monad), która współkonstituuje sens świata wraz z medytującym Ja. Początkiem tej wspólnotowości jest relacja między medytującym Ja a Innym, który jest konstytuowany w świadomości medytującego Ja jako byt w silnym sensie ją transcendujący oraz współkonstituujący sens przedmiotowy. Można zatem równocześnie utrzymywać, że medytujące Ja konstituuje Innego, a zarazem traktować Innego jako byt autonomiczny i współkonstituujący sens przedmiotowy. Redukcja Innego do tego, co światowe, jest

jedynie początkiem analiz, w toku których Inny się autonomizuje wpierw jako jednostka transcendentalna, później zaś jako wspólnota monad.

Konsekwencją przyjęcia takiego rozwiązania aporii jest akceptacja przekonania o dwustopniowym charakterze tego, co transcendentalne, oraz procesu konstytucji sensu. Dwustopniowość przedstawia konstytucję w nowym świetle: jeżeli konstytucja nie jest dokonywana jedynie przez *solus ipse*, lecz także przez inne Ja, to należy zaakceptować procesualność konstytucji, a w związku z tym jej czasowy charakter³⁵. Czasowość konstytucji wskazuje na wymóg reinterpretacji jej dotychczasowego sensu: nie może ona być ujmowana jako akt tylko i wyłącznie przedświatowego podmiotu (bądź zbioru przedświatowych podmiotów), który miałby *a priori* wyznaczać sens dla świata³⁶. Sens świata nie jest zadany z góry: zadaniem Ja transcendentalnego (i wspólnoty Ja) jest ten sens odtwarzać. Nie oznacza to jednak, że Ja transcendentalne musi ten sens odtworzyć ani że sens ten odtworzony może być tylko w pojedynczej świadomości. Konstytucja jest prawdopodobnie procesem nieskończonym, wyzwaniem rzuconym wspólnocie Ja przez sam świat³⁷. Warunkiem rozpoznania tego wyzwania jest auto-refleksyjne skupienie się na samym sobie i aktach własnej świadomości. W tym celu należy przeprowadzić redukcję świata naturalnego nastawienia i odkryć w sobie Ja transcendentalne. Jak już zostało to parokrotnie wspomniane, pierwotność poznawcza tego zabiegu nie pociąga za sobą pierwotności metafizycznej. Patrząc bowiem z solipsystycznej perspektywy, dostrzegam, że świat istnieje i dany mi jest

³⁵ Zagadnienie to ma również swoje odzwierciedlenie w odróżnieniu konstytucji pasywnej (opisowej) i aktywnej (genetycznej). J. Donohoe wskazuje na to, że w późnej filozofii Husserla (po tym, jak napisał *Medytacje kartezjańskie*), następuje zdecydowany ruch w stronę teorii konstytucji aktywnej, która skupia się w głównej mierze nie na formalnym opisie medytującej świadomości, lecz na konstytucji ujętej w perspektywie czasu, świata życia (*Lebenswelt*) czy dziejowości. Por. J. Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity*, Humanity Books, New York 2004, s. 71–119.

³⁶ Taką interpretację fenomenologii transcendentalnej przedstawia m.in. A. Warmbier. Por. A. Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 43, 2015, z. 4, s. 51

³⁷ Nieprzypadkowo późne rozważania Husserla kierują się w stronę konstytucji przedmiotów kultury, a także określaniu sensu dziejowego, sensu historii. Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987.

apodyktycznie jako istniejący w sposób uprzedni wobec procesu konstytucji jego sensu. Zadaniem niemożliwym jest uprzywilejowanie którejś z tych perspektyw. Obie są ze sobą nierozzerwalnie związane w systemie fenomenologii transcendentalnej. Poprzez to związanie możliwe jest zniesienie dychotomii między strukturą wewnętrzną (moim Ja) a zewnętrzną (światem intersubiektywnym) oraz wyjście poza standardowy schemat metody Kartezjańskiej. Refleksja transcendentalna w ujęciu fenomenologicznym przekracza sama z siebie subiektywność, która jest jej początkiem (jako że tylko subiektywność dana jest apodyktycznie). Nie chodzi w tej refleksji wyłącznie o badanie treści czystej świadomości bądź struktury rozumu: wtedy badania fenomenologiczne byłyby tożsame z badaniami z zakresu czystej psychologii. Celem refleksji transcendentalnej jest raczej wynajdywanie w subiektywności generalnych, ponadpodmiotowych zasad organizujących sposoby dania przedmiotów³⁸.

Fenomenologia wpada w zarzut solipsyzmu tylko i wyłącznie przy założeniu silnego dualizmu subiektywności i obiektywności. Okazuje się jednak, że narzędzia samej statycznej fenomenologii transcendentalnej umożliwiają jego unieważnienie. W przypadku analiz dotyczących transcendentalnej intersubiektywności zbiór pojęć wewnątrz/zewnątrz (to, co transcendentalne/to, co światowe) traci swoją moc wyjaśniającą, gdyż w strukturze tego, co własne, dane są podstawowe struktury obcości, które konstytuują jako immanentny transcendens, tj. coś, co należy do sfery tego, co moje własne, a zarazem ze swojej natury ją przekracza. Akceptacja tej dialektycznej sytuacji jest warunkiem rozwiązania aporii intersubiektywności. Husserl podkreśla tę dwuznaczność, stwierdzając:

Gdyby się w ogóle miało okazać, że wszystko to, co ukonstituowane jako moja własność, a więc również zredukowany świat, należy do konkretnej istoty konstytuującego podmiotu jako jego nieodłączne wewnętrzne określenie, wtedy w procesie autoeksplicacji Ja odnajdowałoby swój własny świat jako coś *wewnątrz* siebie, z drugiej zaś strony, przebiegając ten świat wprost, natrafiłoby w nim na siebie jako ogień tego, co jest mu w jego własnej sferze dane na zewnątrz [...]³⁹.

Ścisła zależność tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, ma miejsce nie tylko na poziomie konstytucji indywidualnej, lecz także na

³⁸ Por. H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven 1983, s. 7–10.

³⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 162.

poziomie konstytucji intersubiektywnej dokonywanej przez transcendentalną wspólnotę:

[...] świat obiektywny, wzięty jako idea, jako idealny korelat doświadczenia intersubiektywnego, doświadczenia, które, idealnie rzecz biorąc, jest i może być nieustannie jednogodnie realizowane – korelat intersubiektywnie uwspółnoconego doświadczenia – jest z istoty swej odniesiony do intersubiektywności (również ukonstituowanej w charakterze idealnej nieograniczonej otwartości), której poszczególne podmioty wyposażone są we wzajemnie odpowiadające sobie i ze sobą zgodne systemy konstytutywne. Wynika stąd, że konstytucja świata obiektywnego zakłada z istoty swej harmonię monad⁴⁰.

Konstytucja świata obiektywnego nie może zatem zostać przeprowadzona w odosobnieniu, lecz musi być dokonana przez wspólnotę Ja. Jednak oprócz wspólnotowości istotna jest też harmonia: nie jest bowiem tak, że każde Ja konstituuje swój świat i w nim się zamyka (jak w monadologii Leibniza). Konstytucja musi być konstytucją tego samego świata, zarówno dla mnie, jak i dla Innego. Harmonijność konstytucji funduje się na tym, że wspólnota monad staje się jednolitym podmiotem dla świata – transcendentalnym My – który konstytutywnie rozporządza zasobami dla niej jedynie dostępnymi. Konstytucja przenosi się zatem na drugi, intersubiektywny poziom i wymyka się jednostkowemu Ja. Wcześniej, pod wpływem redukcji do tego, co własne, odkrywałem Inność (alter ego) jako immanentny transcendens. Teraz jednak, gdy ujęty jestem jako część transcendentalnej intersubiektywności, cały świat obiektywny przynależy do sfery immanencji wspólnoty monad. Świat obiektywny nie jest zatem czymś obcym, lecz czymś naszym.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy miały na celu przedstawienie myśli, zgodnie z którą konstytucja sensu z konieczności jest czymś wtórnym wobec istnienia świata; dlatego jest procesem niczego w świecie niezmiennym od strony metafizycznej. Jest ona jednak czymś pierwotnym w porządku poznawczym poprzez fakt nadawania sensu wszelkiemu istnieniu. Realizuje się ona w procesie rozumienia świata, który próbuje uporządkować świat na poziomie jego dania w świadomości. Argumentowano za tym, że konstytucja nie może przebiegać nieustan-

⁴⁰ Tamże, s. 177.

nie w jednostkowej świadomości, lecz musi zostać rozciągnięta na obszar konstytuującej sens wspólnoty. Struktura tej wspólnoty nadbudowana jest na subiektywności mojego Ja: nie jest ona czymś napotykanym w świecie, lecz daje się pomyśleć tylko i wyłącznie jako efekt aktywności monady, która sama z siebie przekracza własne granice i apercypuje alter ego jako Ja transcendentalne. Świat jednak jest czymś, co jest z konieczności odkrywane zarówno w strukturze mnie samego, jak i w obrębie wspólnoty monad. Chcąc zatem doprowadzić badanie fenomenologiczne do końca, należy zrezygnować z solipsystycznej metody i wyjść poza ramy analizy egologicznej. Rezygnacja ta nie oznacza jednak jej unieważnienia. Analiza egologiczna jest warunkiem koniecznym zbudowania intersubiektywnej fenomenologii. Przedstawiona aporia opierała się na założeniu, że pogodzenie tych dwóch perspektyw jest niemożliwe. Wykazano jednak, że jest ono nie tylko możliwe, ale i konieczne dla utrzymania spójności systemu transcendentalnej fenomenologii.

THE APORIA OF INTERSUBJECTIVITY AND TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

Summary

It is said that transcendental phenomenology faces an unavoidable aporia, according to which it is perfectly justified to accept the claim that the transcendental ego constitutes the sense of all external being, including other subjects, as well as the claim that other subjects constitute the sense of all external objects, since they are a community of transcendental egos. The essence of the aporia is that it is impossible to accept both of these claims if one accepts the conceptual schema of transcendental phenomenology. In the article, I present an interpretation of transcendental phenomenology which allows one to avoid such consequences. Firstly, the static theory of intersubjectivity presented in *Ideas of Pure Phenomenology* and *Cartesian Meditations* is reconstructed and analyzed. Attention is devoted to the issues of phenomenological reduction and constitution of sense. Afterwards, it is argued that one should distinguish two kinds of constitutive processes: one understood as an activity of the sole transcendental ego (self), and the second one as an activity of the community of transcendental egos. It is claimed that both processes are mutually connected. Moreover, it seems that the second kind of constitution is metaphysically prior than the former one. This claim will allow one to overcome solipsistic interpretations of transcendental phenomenology and to overcome the aporia presented.

Karol Lenart